

「ウチへの志向性」と「ソトへの志向性」

〈個と共同体の問題〉に対する進化心理学的アプローチ

— Centripetal Intentionality and Centrifugal intentionality: An Evolutionary Psychological Approach to the Problem of the Individual and the Community —

東京農工大学非常勤講師 上柿崇英

1 人間学の課題と問題意識

“人間とは何か”、という問いは人類の歴史が始まって以来の長い歴史を持つが、長い間この問題を取り扱うのは人文科学や社会科学であるとみなされてきた。しかしここ数十年にわたる自然科学の動向は、そのようなこれまでの学問的境界を曖昧にしつつあり、人間本性 (human nature) をめぐる問題は、もはや人文・社会科学の聖域ではなくなりつつあるといえよう。

著名な心理学者 S・ピンカーによれば、「物質的なものと霊的なもの、身体と精神、生物学的要素と文化、自然と社会」といった知識の世界に立つ壁に固執してきたのはむしろ 20 世紀の人文・社会学者たちであり、彼らは「空白の石版 (blank slate)」というパラダイムによって、生物学的な脈絡から人間を論じる余地を排除してきた¹。しかし今日この“壁”は、自然科学的な四つの知のフロンティアである、心理学、脳科学、遺伝学、および進化学によって突破されつつあり、人間の本性をめぐる問題は、人間の持つ生物学的な基礎を論じることによって、新しい局面を迎えなければならないという²。

50 年代に生じた認知革命は、われわれの複雑な認知や行動に結びつく心的プロセスを、知能や情報やフィードバックという概念を用いて説明する枠組みをもたらした。またここ数十年にわたる脳神経科学は、そのような心的プロセスを構成する単位のいくつかは、物理的、生物学的基礎としての脳のいかなる部位において処理されるのかということ明らかにしてきた³。そして 80 年代になると、そのような生物学的基礎を持つ知能の機能的なネットワークが、いかにして遺伝子を媒介とした進化のメカニズムを通じて確立されてきたのか、という問題を扱う進化心理学 (evolutionary psychology) が生まれるのである。これは人間の本性そのものを扱う一つの学問であり、ピンカーの言う“四つの知のフロンティア”の成果は、この進化心理学に集約されているといつてよい。いずれにせよ重要なことは、人間には明らかに何らかの生物学的基礎があり、われわれの思考や行動はその生物学的基礎によって、明らかに制約を受けているということである。

しかし人間の本質をめぐる議論において、人文・社会科学の側は、往々にしてそのような自然科学からのアプローチに対して強い警戒心を持ちながら、時には強い口調で反発してきた。そしてこのような傾向は常に存在してきたし⁴、今日もまた依然として残っている。その特有の警戒心について、ここでは代表的なものを二つだけあげておこう。第一に、もし人間に逃れられない生物学的な基礎があるということを認めてしまうと、人種や民族による差別といった反平等主義的な議論に発展していきかねない、そして第二に、このことが個人の更生や社会変革

の可能性に対する努力を減退させてしまいかねない、といった心性がそうである。

もちろん今日の生物学的知見は、特定の個人や集団の特性が完全に生物学的に決定されると述べているわけではない。人間は生物学的基礎を持つが、それと同時にある側面は明らかに環境によって変化する。例えば全ての人間は生得的な知能として言語を習得する基礎を備えて生まれてくるが、その言語知能がいかなる言語にふさわしい形で組織化されるのかは環境が大きく関わっている。それにもかかわらず、人文・社会科学の側は、このような生物学的基礎の存在を認めることをひどく恐れてきたのであった⁵。

今日人文・社会科学に求められているのは、そのような自然科学の知見に警戒するだけでなく、むしろそれを自らのフィールドの知識とどのように結びつける事が可能なのかを模索していくことである。“人間学”という分野においては、自然科学から人文・社会科学への接近は十分に成されつつあるのであり、今度は人文・社会科学からの接近が必要とされているのである。

本論はそのような問題意識に立ち、人文・社会科学の側から自然科学の知見を人間学に応用する一つの試みである。本論では、人文・社会的な問題として浮かび上がる<個と共同体の問題>に照準を合わせ、そこに進化心理学的な知見を応用することで、この問題にどのような新しいアプローチが可能となるのかを試みたい。<個と共同体の問題>とは、端的には現代に課せられた人間の生き方をめぐる問題である。われわれの社会は、西洋思想が一つの土台となる形で、古い共同体から解放され、自律的に振舞う個人の確立を一つの理想として追い求めてきた。しかしその試みが“個人主義の病理”と“共同性の病理”として転倒する中、“自律的な個人”という理想は、今もなお揺れ動いている。われわれが向かうべき人間のあり方が、個人のいっそうの確立なのか、それとも個人の理想の持つ限界を見定めることなのか、これが<個と共同体の問題>の意味するところである。

本論が提起する「ウチへの志向性」と「ソトへの志向性」という対抗軸は、人間が集団に関わる時に生ずる、“集団への同調”と“集団からの離脱”という、二つの志向性のことを指している。われわれは進化心理学を応用することで、人間はこの二つの矛盾する志向性を同時に併せ持つ存在であることを示すことになるだろう。そして本論ではこの対抗軸によって、<個と共同体の問題>に対して、一つの新しい角度から光をあてることを目指したい。

2 <個と共同体の問題>とは何か

(1) 西洋思想の中の“個”と“共同体”

まず<個と共同体の問題>をめぐって西洋思想に一貫するのは、社会的な近代の成立によって人間のあり方が大きく変化したという見方である。かつて人々は伝統的共同体に埋め込まれた存在であり、共同体の持つ慣習や束縛の強さゆえに、一人一人の独立した意思はそれほど重要ではなかった。ところが近代の合理的な文化が成立し、産業化を媒介とした社会の近代化が起こると、人々は共同体から解放され、ここにおいて人間の存在様式は、個人を単位としたネットワークへと移行した、と考えられてきたのである⁶。

例えば社会学者のF・テンニースはこの存在様式の変化を、その結合形態の違いから区別した。すなわち共同体を意味するゲマインシャフトでは、人々は言語や信仰、慣習などを共通項として、愛情や友情や親しみによって結合するが(本質意思)、近代社会を意味するゲゼルシャフトにおいては、人々は利害関心や抽象的な理念に基づいて結合する(選択意思)。あるいはE・デュルケムは別の角度からこの存在様式の違いを説明している。前近代社会において人々を結びつけていたのは、習慣や儀礼など共同体の持つ共通する表象(集合表象)であったが、社会の近代化によって現れた様式は、個人を単位とした分業によって社会統合が成立している、というようにである。ここで挙げた二人の議論はいずれも社会学の古典として有名な考え方であるが、ここに描かれている共同体の解体と個人の成立というプロセスは、西洋思想に一貫した歴史認識となっているのである⁷。

(2) “個人主義の病理”と“共同性の病理”

共同体の解体によって立ち現れる個人という人間像には、西洋近代の持つ一つの理想が込められていた。それは、人が古い迷信や共同体特有の拘束から自由になることで、人は自らの意思によって自らの主人となること、言い換えると、ひとりひとりが物事を自ら判断し、自らの立てた規律によって行動し、政治的な主体となれることであった。その理念型は“自律的な個人”とすることができるが、この自律(autonomy)の理想こそ、本来共同体の解体によってもたらされるものだったのである⁸。

しかしながら個人の成立が、当初の理想とは食い違い、深刻な社会病理を生み出しているという危機感は、すでに19世紀には生まれていた。例えばヘーゲルが、近代市民社会を個人の利己主義が蔓延化した「欲望の体系」と呼び、国家によって止揚しようと試みたのは有名である。同じように先のテンニースは、選択意思に基づくゲゼルシャフトという人間の存在様式をはじめから批判的な意味合いで言及したのであったし、デュルケムもまた、集合表象を失った分業社会では、個人の欲望が肥大化してアノミー的な状態を生み出す、という危機感を持っていたのである。

ここには近代がもたらした人間の存在様式に対する、共通した認識が含まれている。つまり、〈個と共同体〉が“問題”となるのは、ここに“第一の逆説”である“個人主義の病理”が存在するからである。すなわち、人が個人として生きようになることは必ずしも人が“自律的な個人”となるとは限らず、社会的近代は利己的な“私人”の集合を生み出したということである。

しかし、〈個と共同体の問題〉には、“共同性の病理”という“もう一つの逆説”が存在していた。この病理を理解するヒントとなるのはE・フロムの全体主義に対する分析である。当時高い教養と市民的な成熟を自負していたはずのドイツの市民が、なぜ全体主義の台頭を許してしまったのか。ここで彼が着目したのが、自由のもたらす重みと、それを自ら放棄する人々の姿であった。まず、合理的な文化と共同体の解体は確かに人々に自由をもたらししたが、それは

証明されない何かを信ずるという契機と、自らが寄りかかることのできる共同体の持っていた人間的な絆（第一次的絆）を失うということでもあった。第一次的絆が担保していたのは“安心感”である。この安心感を失い、全ての判断を自分で行い、自らの規律を立てて厳しく生きていかなければならないことは、人間にとっては辛いことでもあった⁹。

フロムは 20 世紀の権威主義への傾倒を、自由の孤独に耐え切れなくなった人々が、失われた第一次的絆の代償を求めてしまった結果だと考えたのである。人々は強い権威と自己とを一体化させることで、安心感を獲得しようとしたのであった。

(3) “自律的な個人”か、“共同性の再構築”か

共同体の解体と個人の出現は、個人が利己的になり社会がバラバラになってしまう“個人主義の病理”を生み出した。しかし人々は、今度は同時に、個人を放棄し権威への依存を潜在的に深め、全体主義に接近するという“共同性の病理”を生み出す。これは、われわれが〈個と共同体の問題〉を論じるにあたって、必ず確認すべきアポリアである。

西洋思想は、この問題に対して常に一つの方向性で答えを求めようともがき続けている。それは端的には、“自律的な個人”のいっそうの確立、という方向性である。共同体の解体と個人の出現というプロセスは、確かにある種の病理を生み出したが、それ自身は歴史の避けられないプロセスであった。そして“個人主義”の病理は個人の確立が精神面において未熟であるが故に生じる問題であり、同じように“共同性の病理”もまた、人の持つ弱さゆえに、いっそうの自律というステップではなく、“再魔術化”という逆行をたどった結果である。このように見なされてきたのである。

そして多くの人々の間で展望とされたのは、“自律的な個人”が形成するアソシエーションであった。人間には確かに共同性が必要だが、それは“自律的な個人”が担うことで、伝統的な共同体の持っていた共同性、あるいはフロムのいう“第一次的絆”とは異なった、まったく新しい形態として再構築される。まさにそれが、意思や信念に基づきながら形成され、連帯によって社会的な行動を起こすことのできるアソシエーションという形態なのである。この解決方法は、20 世紀後半に「新しい市民運動」が注目されて以来、様々なところで用いられるようになったが、今日では特に、“新しい市民社会論”や、“ソーシャル・ガバナンス論”として知られている¹⁰。

しかしながらここで注意しておきたいのは、十分に区別されてはいないものの、一見アソシエーション論として括られる解決方法の中には、それとは本質的に異なった方向性が混同されている、ということである。例えば、地域通貨や産直、ソーシャル・キャピタルという考え方がある¹¹。これらは単にグローバル経済からローカル経済を防衛するという脈絡で注目されてきたわけではないし、単なるアソシエーション論のバリエーションとはいいいきれない。地域通貨や産直が注目されたのは、それを媒介として人々が失われた人間的な絆を回復し、顔の見え

る人間関係を再構築するという目的が内在していたからなのであり、ソーシャル・キャピタルが威力を発揮するのは、それが単なる個人のつながりではなく、そのような人間的な絆を媒介とした人間的基盤を共有している時なのであった¹²。

自律的な個人のいっそうの確立、および人間的な絆の回復、という二つの方向性は、確かに一見重なり合うようにも思える。しかし人間の存在様式をめぐる〈個と共同体の問題〉の脈絡からすれば、まったく逆の方向性でもある。なぜなら前者はいっそうの個人の自律と鍛錬を論ずるビジョンに基づくが、後者はむしろ確固とした個人としての人間のあり方に内在する本質的な限界を見据えるからこそ導出される議論であるともいえるからである。“自律的な個人”か“共同性の再構築”かという問題は決して古くはない。現在まさに問われている人間学的な問題なのである。

3 「ウチへの志向性」と「ソトへの志向性」

さて、ここからは以上の議論に対して進化心理学の知見を応用していきたい。まずここで再確認しておきたいことは、人間はフロムのいう一次的絆のような、寄りかかることのできる人間的な共同性を常に必要としていると同時に、しばしば共同性を抑圧的だと感じ、そこから解放された自分自身を常に求める存在であるという逆説である。

本論ではこのことを、生物学的な個体としての人間が、特定の個体群である集団の内部にしながら、その集団に対面することで生じる“志向性”の問題として捉えたい。すなわち人間は、積極的に集団の内部に同一化し、集団の同一性を高める志向性（ウチへの志向性）と、積極的に集団の同一性から離脱し、集団からの差異や新しい物事を求める志向性（ソトへの志向性）という、二つの対立する志向性を本能的に備えた存在なのだ、ということここでは示してみたい¹³。

(1) 「ウチへの志向性」の進化

長い間ヒトの特徴をなすのは高度な知能であり、その知能は際立って大きな脳に体现されていると見なされてきた。そして従来、進化上脳の肥大化を引き起こす淘汰となってきたのは、合理的に対象を操作することで道具を生み出すことのできる技術的知能（technical intelligence）であると見なされてきた。しかし近年、ヒトの脳の肥大化を引き起こした要因は、技術的知能だけでなく、それとは異なるいくつかの重要な知能の発達がそれぞれ別々に淘汰圧となってきた可能性が論じられるようになった¹⁴。

その中でも特に重要なのは社会的知能（social intelligence）の存在である。社会的知能とは、集団内の複雑な社会関係を理解し、それに対処するための知能である。この特別な知能はしばしば「心の理論（theory of mind）」と呼ばれるが、その存在は類人猿の観察と、自閉症の臨床の現場から持ち上がり、80年代以降大きな注目を浴びてきた¹⁵。類人猿もまたこれを行使することができるが、ヒトの行使する「心の理論」は類人猿に比べてはるかに高度であり、脳の肥

大化にはこのような社会的知能の発達が大きく関わっているのではないかという問題意識が高まってきたのであった。

ここで「ウチへの志向性」を論じるにあたり、非常に有益なのはR・ダンバーの提唱する、社会的知能と“毛づくろい”の関係である¹⁶。ダンバーによれば、多くの霊長類の持つ大脳新皮質の割合は、それぞれの種の構成する集団の規模と相関関係があり、さらに、この相関関係と“毛づくろい”を行うグループの平均規模とが同じように相関関係を持つのだという。つまり、脳の大脳新皮質の割合が高い種ほど、より大きな群れを構成し、また大きな時間を“毛づくろい”に費やすということである。このことをダンバーがどのように分析したのかを見てみよう。

まずわれわれの祖先がチンパンジーから分岐してホモ・サピエンスが現れるまでの450万年あまりの間、そこには絶滅した数多くの別種の人類が存在していたことが分かっている。つまり人類の祖先は捕食者によって危険にさらされていただけではなく、別種の人類との間で常に激しい競争にさらされていたということである。このとき集団の規模の大きさは、この競争に非常に有利である。これは敵に対する防衛においても攻撃においても言える。ところが集団の規模を大きくすることは、幾何級数的に集団内の関係性を複雑にし、必然的にフリー・ライダー（ただ乗り）を増加させる危険性もはらんでいる。フリー・ライダーが増加すると、互恵的な関係性は成立しなくなり、集団そのものを維持することができなくなる。つまり集団の規模の大きさは競争に極めて有益であっても、集団を支えるためには、別の新しい契機が必要となるのである。

ここで注目したいのは、霊長類の“毛づくろい”は単に衛生を保つという機能ではなく、それ自身が立派なコミュニケーションの機能を果たしているということである。“毛づくろい”は、他者との関係を築き、また関係を修復する重要な社会的機能を持っているのであり、先のように集団の規模が大きい種ほど、活動時間の多くを“毛づくろい”に費やすのはこのためである。しかし、集団を支える契機となる“毛づくろい”を適切に行うためには、相応の「心の理論」がなければならない。つまり、集団の規模を大きくするという淘汰の圧力は、仲間の結束を支えるコミュニケーションの必要性を媒介として、「心の理論」を中心とした社会的知能の発達につながったのではないか¹⁷。簡単に述べると、これがダンバーの立てた仮説である¹⁸。

ヒトが高度な社会性をもつ動物であることは、おそらく誰もが漠然とは認めている。しかしその社会性が、いかなる起点を媒介として獲得されてきたのかが、重要である。その根本的な契機が、以上のように、コミュニケーションによる集団の結束を可能にする生物学的基礎に基づいているといえるのなら、われわれが集団に対する積極的な一体化を求めたり、寄りかかることのできる共同性の絆を常に希求したりすることは、生物学的にも説明できるのである。つまり、ヒトは「ウチへの志向性」という本性を、生物学的基礎として持っており、それは進化のプロセスの上で獲得されたものなのである。

(2) 「ソトへの志向性」の進化

しかしヒトはそれとは逆に、集団から積極的な離脱を求める「ソトへの志向性」も同時にあわせ持っている。このことを物語るのは、ホモ属がアフリカを通じた二度の拡散を行っていることである。特にホモ・サピエンスは10万年という短期間の間に先住の人類を駆逐しながら世界の各地に拡散した。このスピードは驚異的であり、ここにはおそらく人口圧や旺盛な好奇心だけでなく、さらに特別な契機が必要である¹⁹。

本論ではそこに、集団からの差異や積極的な離脱を求め、新しい物事や環境に挑戦していく志向性、すなわち「ソトへの志向性」が深く関わっていると考えている²⁰。そしてこの生物学的基礎もまた、進化のプロセスの上で獲得された。この志向性が生物学的基礎として獲得されるにいたった淘汰圧は、おそらく二つある。まず集団内部の高度な同一性や、一方的に拡大する集団の規模は、予測不可能な環境の変化に対しては、脆弱になりうるということである。集団を適度に分散させることで、集団ごとの多様性が確保されるが、それは拡散した遺伝子全体から見れば、リスクを分散させることにもなっている²¹。そしてもう一つの論点は、高度な共同性は保守的に機能し、“何か新しいこと”が考案されたり実践されたりする事を妨げる、ということである。つまり、高度に結束した集団同士の戦いにおいても、また環境の変化への適応についても、しばしばことの成否の決め手となるのは、集団の同一性にとらわれない大胆さなのである。

ここでもっとも重要なことは、人類の進化には大きな二つの方向性からの淘汰圧が同時にかかっており、この対立しあう本性的な志向性が同時に発達したのではないか、ということである。集団の規模の拡大という淘汰圧は“求心力”であり、ヒトの本性に高度な同一性や共同性の契機を生み出した。しかしそこには同時に、適度な分散を促す淘汰圧も働いており、それが“遠心力”として、われわれの権威や抑圧に対する嫌悪と差異に基づく自由の志向性を生み出したのである。われわれの社会性を形成している生物学的基礎は、おそらくこのような進化上のトレードオフの痕跡を強く残している²²。そして、それが「ウチへの志向性」と「ソトへの志向性」として現れるのである。

4 結論

われわれは以上を通じて、人間は集団に対する志向性として「ウチへの志向性」と「ソトへの志向性」という矛盾する二つの本性をあわせ持つ存在である、ということを示してきた。それでは、この議論が〈個と共同体の問題〉に対して、どのような新しい視角を提起できるのかということを考えてみよう。

われわれが論じてきたように、〈個と共同体の問題〉を前進させるためには、人間が巨大な“私人”の集合と化す“個人主義の病理”と、人々が容易に権威へ依存し全体主義へ傾倒してしまう“共同性の病理”との両方を、同時に乗り越えていかなければならない。そこでヒントとなるのは、この二つの病理が、実は先の二つの志向性の“転倒した形態”——すなわち望ま

しくない発現形態——だったのではないかと理解することである。われわれが今日直面しているのは、実は「ウチへの志向性」が相互扶助に基づく連携といった道筋ではなく、何ものかへのなし崩し的な“依存”となり、「ソトへの志向性」が自律的な個人の確立ではなく、自身にとって不都合なものからのむやみやたらな“逃避”へと、圧倒的に現れている事態ではないか。そしてこれこそ、「個人主義の病理」と「共同性の病理」の根幹である、と考えるのである。

人間が特定の本性を持ち、またその本性が根源的なものであればあるほど、それは超越しがたく、また完全に抑制することはできなくなる。つまり何らかの形で過剰に抑制しても、それは予期せぬ転倒という形で社会に現れてしまうのである。しかしここでわれわれは、例えば仮に人間に闘争的な本性が備わっているという結果が示されても、それが路上の暴力として現れるか、爽快なスポーツとなって現れるかは、社会が決めるのだということを改めて想起すべきであろう。重要なことは、本性そのものを否定するのではなく、その本性をどのような形で導き、またいかにしてその適切な発現場所を担保できるのかという点なのである²³。

おそらく自由を求めたあの自律の理想の出発点にあったのは「ソトへの志向性」である。人間が自律的な主体となるためには、共同体の解体だけでなく、実際には脱魔術化や経済の市場化といった、さまざまな条件が必要であった。その意味で近代は、「ソトへの志向性」を自律という形態で発現させる契機でもあったのである。しかし自律の理想は、ヒトの持つ「ウチへの志向性」を確保されるべき重要な本性とはみなさず、克服すべきものとして一方的にないがしろにしてしまった。われわれが産直や地域通貨に見られる“人間的な絆”の回復を求めるのは、われわれが「ウチへの志向性」を求めて止まない存在だからである²⁴。われわれはそれを支える人間的基盤の再構築を必要としている。これは、自律の理想を追う試みからだけでは、永遠に引き出せない視点である。

とはいえ「ウチへの志向性」と「ソトへの志向性」の両方が人間にとって重要な意味を持つのであれば、われわれはそれらが両方とも望ましい形で社会に発現する道を目指さなければならない。確かに人間が自律的に生きるためには、彼らをむき出しの個人主義から保護する、確固とした共同性を支える基盤がなくてはならない。しかしその人間的基盤はかつてのムラ社会のようなものでも全体主義でもあってはならない。人間が自律的な個人としての力量を十分に発揮できる領域が、今度は抑圧的な共同性から保護される必要があるのである。したがってわれわれに残された課題とは、この自律的な個人と人間的基盤にまたがる適切なバランスを、社会的な仕組みとしていかに構築していくのかということであり、時代はまさにその局面に差し掛かっているといえるのである²⁵。

<主要参考文献>

Dawkins, R. (1989). *The Selfish Gene (New ed)*. Oxford University Press. (R・ドーキンス『利己的な遺伝子(改訂版)』日高敏隆他訳 1991年)

Dumber, R. (1996). *Grooming, Gossip and Evolution of Language*. Harvard University Press. (R・ダンバー『ことばの起源』松浦俊輔・服部清美訳 青土社 1998年)

- Fromm, E. (1941). *Escape from Freedom*. Henry Holt and Company. (E・フロム『自由からの逃走』日高六郎訳 東京創元社 1951年)
- Mithen, S. (1996). *The Prehistory of the Mind*. Thames and Hudson Ltd., London. (S・ミズン『心の先史時代』松浦俊輔・牧野美紗緒訳 青土社 1998年)
- Pinker, S. (2002). *The Blank Slate*. Penguin Press. (S・ピンカー『人間の本性を考える』山下篤子訳 NHK出版 2004年)
- B・サイクス『イヴの七人の娘たち』大野晶子訳 ソニー・マガジズ 2001年
- K・ストリンガー／R・マッキー『出アフリカ記』河合信和訳 岩波書店 2001年
- J・ダイヤモンド『銃・病原菌・轍』倉骨彰訳 草思社 2000年
- E・デュルケム『社会分業論(上下)』伊井玄太郎訳 講談社学術文庫 1989年
- F・テンニース・F『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』杉之原寿一訳 岩波文庫 1957年
- S・パロン＝コーエン／H・T・フラスバーク／D・J・コーエン編『心の理論——自閉症の視点から』田原俊司監訳 八千代出版 1997年
- 神野直彦・澤井安勇編『ソーシャル・ガバナンス』東洋経済新報社 2004年
- 宮川公男・大守隆編『ソーシャル・キャピタル』東洋経済新報社 2004年
- 森野栄一(監)・あべよしひろ・泉維(共著)『地域通貨入門』北斗出版 2000年
- 山口定『市民社会論—歴史的遺産と新展開』有斐閣 2004年
- 山本明文『生協産直、再生への条件』コープ出版 2005年

1 「空白の石版」とは、タブラ・ラサ——すなわち、人間はきわめて強い可塑性によって“空白の状態”で生まれ、個体の性質は主に文化や環境といった後天的要因によって左右されるというパラダイムを指している。平等主義と普遍的な人権を重視した 20 世紀後半の人文・社会科学では多くの面でこの前提を受け入れてきた (Pinker, 2002)。

2 前掲 p.71.

3 例えば脳の特定の部位に障害を持った人間が、顔の識別といった特定の心的プロセスだけを喪失するという事例が、数多く確認されてきた。

4 70年代に起こった社会生物学論争は、その先駆けとも言うべきものであった。E・ウィルソンは71年に出版した『社会生物学 (sociobiology)』において、社会を形成する生物の社会的な行動がいかなる進化のメカニズムによって生じたのかを論じ、その中でさらに道徳や文化を持つとされる人間の社会的行動の起源を生物学的に明らかにするという展望を明確に示していた。同書は激しい論争を生み、やがては単なる科学の論争を超えて、政治的な問題にまで発展していった。

5 とはいえ確かに、攻勢に出た自然科学者はしばしば、勢いのあまり誤解の生む表現を行ってきた。例えばR・ドーキンスの『利己的な遺伝子 (The Selfish Gene)』は、進化の原理を種や個体ではなく、遺伝子のスケールによって説明しなければならないことを提示した名著であるが、彼は冒頭で「個人が共通の利益に向かって寛大に非利己的に協力し合うような社会をあなたが望むなら、生物学的本性はほとんど当てにできないという事を警告しておこう。われわれが利己的に生まれてくる以上、われわれは寛大さと利他主義を教えることを試みよう (Dawkins, 1989, p.3)」と述べている。ここで彼の言う“利己的”は明らかに個体に照準を合わせたものであるが、同書の主題や同書で紹介される理論に従えば、“利己的”なのは遺伝子であり、個体としての人間の振る舞いは、“利己的”でもあり“利他的”でもあるという結論が正しい(血縁者と非血縁者に扱いの差はあっても)。誤解を防ぐためには、彼はここで“人間は一面で利他的に進化してきたかもしれないが、利己的に生まれてくる側面がある以上・・・”とせねばならなかった。

6 個人(individual)とは、“これ以上分けることのできないもの”を意味しており、社会(society, Gesellschaft)とは近代に成立した集団の様式を意味している。その意味では、個人も社会も、根本的に近代的な概念であった。

7 テンニース(1957)、デュルケム(1989)。

8 この理想がよく現れているとしてしばしば言及されるのがI・カントである。

9 Fromm(1941)。さらに20世紀の労働の形態は孤独の無力感を加速させる結果となった。

10 「新しい市民運動」は、公民権運動、女性運動、環境運動などを指す。「新しい市民社会論」は、J・ハーバーマースやJ・コーエンなどの社会理論(山口, 2004)、「ソーシャル・ガバナンス」は神野直彦らが提唱している概念である(神野ほか編, 2004)。特に、NGOの社会的ネットワークを重要な役割として位置づけるところに特徴がある。

11 地域通貨や産直を目指す現場の感覚がよく分かる文献として、森野・あべ・泉(2000)、山本(2005)。ソーシャル・キャピタル論については、宮川・大守編(2004)を参照。

12 ここで“人間的”という表現を用いたのは、それがイデオロギーへの同化という権威主義とは異なり、相互

作用の物理的な基礎として、対面性や身体性の脈絡を持っていることを意識してのことである。

13 本性を生物学的な基礎として論じる以上、われわれはヒトと類人猿との共通祖先の段階から、450 万年あまりをかけてホモ・サピエンスが現れるまでの期間に注目しなければならない。なぜならわれわれが通常歴史とみなす数万年の期間は、生物学的な基礎に大きな変化が生じるには、あまりに短い期間だからである。ヒト特有の生物学的な特性は、基本的にはこの数 100 万年の環境に適応する形で形成されたのである。

14 S・ミズンはここで、技術的知能と社会的知能、そして博物学的知能 (natural history intelligence) を挙げている (Mithen, 1996)。

15 「心の理論」とは端的には“他者の心的状態を読む”生得的な知能、より厳密な言い方をすれば、他個体の信念や目的を推測する事ができる知能のモジュールを指している。これを心の“理論 (theory)”と呼ぶのがふさわしいかどうかは議論の余地があるが、社会的知能論の早い段階において、行動をうまく説明したり予測したりするために用いられる心の状態が、外から観察できない実体であるという理由で、人間の心の概念を“理論”になぞらえられたことから、慣例としてこのように呼ばれている。バロン＝コーエン／フラスバーク／コーエン編 (1997) を参照。

16 Dunbar (1996)。

17 「心の理論」の進化については、もう一つ戦略的なだましを高度に行うというマキャベリ的知能 (Machiavellian intelligence) 仮説が存在する。おそらく「心の理論」はマキャベリ的な契機によっても進化した、より重要だったのはダンバーの論じるような“毛づくろい”的な契機の方であろう。

18 ダンバーは、ヒトが言語の使用の大部分をゴシップに費やすことから、この仮説をさらに押し進めて、言語の最も基礎的な知能は“毛づくろい”から現れたと考えている。言語によるコミュニケーションは、“毛づくろい”をいっそう効率的に行う事ができるからである。

19 これほどの速度で拡散した生物は類を見ない。例えば進化論を歴史学に応用した J・ダイヤモンドはヒトの拡散に人口圧以外の特別な契機はいらないと考えているようだが、彼の計算は単純であり、十分でないと筆者は考えている (人口圧仮説が十分かどうかは、実際には非常に多くの要素を考慮したシミュレーションモデルを用いる必要がある)。これに対して、出アフリカ説で活躍した C・ストリンガーや、ミトコンドリア DNA からヒトの拡散を分析した B・サイクスは、人類には人口圧以外に集団に対する“遠心力”となる特別な契機が必要だろうと言及しており、例えばサイクスは旺盛な好奇心という特別な能力が集団の分散を促進したと考えている。ダイヤモンド (2000)、ストリンガー (2001)、サイクス (2001)。

20 われわれがここで「ソトへの志向性」と呼んでいるものを、先のフリー・ライダーが発生する利己性の脈絡から論じることも不可能ではない (マキャベリ的知能論も同様である)。ただしここでは、ヒトに内在した集団に対する“遠心力”を、単なる個体の利己性に還元できないもの、いわばわれわれが“社会性”と呼んできたある種の属性の一面局として捉えようと試みている点に注意したい。

21 一部の個体が母集団の求心力を振り切り、仲間を引き連れて新しい集団を形成することによって集団の分散は起こる。そして集団が分散し、多様な環境に適応することで、集団間の多様性が生まれる。ここで、集団としては切り離されていても、遺伝子は共有されていることに注目したい。

22 もしここに“求心力”だけが働き、“遠心力”が働かなかったなら、ヒトの社会性は、一方的に同質化を求めるものになっていたかもしれない。われわれが持つような、自己と集団との間に横たわる根深い葛藤は、まったく異なる形になっていたかもしれない。自己と集団を引き裂いているのは、単に集団の利益と自己利益ではなく、われわれの社会性そのものに内在する異なる属性なのである。

23 “闘争的な本性”の例はメタファーとして理解したい。そしてここでの主張は、本性的と言える全ての特性を社会的に公認するという意味ではない。それぞれの本性をどのように扱うべきかという問題は、それがどれほど人間の条件として根源的であるかということ視野に入れつつ、社会的な議論を通じて判断される必要がある。例えば、ヒトが浮気をしたがる本性を持っていたとしても、これをただちに公認すべきだということにはならないが、ヒトが異性と結ばれたいと感じることが本性だとされた場合に、それを単なる社会的な合意の問題として相対化し、多くの人が結婚の契機を奪われる結果になるとすれば、やはり間違っている。

24 近代は、共同体の担保していたある種の人間的基盤を壊滅させたことで“個人主義の病理”という転倒を生み出した。その後“共同性の病理”として現れたもう一つの転倒は、まさにその「ウチへの志向性」による反動だったのである。他方で「ソトへの志向性」は伝統的共同体においては一般的に抑圧されていたと考えられるが、そこではしばしば、羽目をはずすような祭りや、名誉をかけた暴力を伴う危険な競い合いといった、ガス抜きのための制度化された装置の存在を目にすることができる。それは「ウチへの志向性」としての結束を強める機能と同時に、この「ソトへの志向性」のはけ口になっていたのかもしれない。その意味では近代と同様に、農耕による定住社会の出現が人間にもたらした意味は極めて大きい。

25 本論の議論は実証的なデータに裏打ちされていないわけでもないし、またむやみな拡張によって自然科学の知見を歪曲しているとの批判があるかもしれない。しかし、だからといって本論のような試みがナンセンスであるということにはならないだろう。なぜなら、冒頭の“壁の崩壊”に際し、人文・社会科学に携わる研究者に

できることは、彼らの成果を異なる知識と大胆に結びつけ、そこに新しいインスピレーションを注入してみせることなのだから。